



Universidad de Navarra

Facultad de Filosofía y Letras

Grado en Filosofía

El valor veritativo del mito.
Un acercamiento al lenguaje simbólico
sobre la mujer.

Dña. Agustina Sánchez

A handwritten signature in black ink, which appears to be "Raquel Lázaro".

DR. RAQUEL LÁZARO

Trabajo de Fin de Grado

Dirigido por la Prof. Dra. Raquel Lázaro Cantero

Pamplona, 2021

Índice

Introducción	2
Capítulo I.....	5
Capitulo II	15
Capítulo III.....	25
Capítulo IV.....	38
4.1 Las venus y la madre tierra	38
4.2 Las conchas	40
4.3 La sabiduría.....	43
Conclusiones	46
Bibliografía	49

Introducción

En muchos debates actuales aparece la pregunta por la mujer, por su papel social o su condición. En estos debates suelen darse dos tesis respecto a la mujer y a lo femenino. Una primera tesis presenta la idea de que el vocablo ‘mujer’ no designa nada más que una nómica cultural que se ha ido creando y que uno puede utilizar o no como si se tratara de una prenda. No hay nada que constituya a la mujer como tal, un núcleo que la defina, por ende, la mujer es algo culturalmente construido, en la línea de la tesis aventurada en 1949 por Simone de Beauvoir (Lázaro, 2018, p. 138).

Otra tesis no niega ni afirma nada sobre si hay un núcleo en la mujer, pero si propone que en la historia se ha planteado como específicamente femenino algo errado y dañino para la sociedad.

En este trabajo se planteará una tesis contraria a ambas posturas. Por un lado, se parte de la idea de que referirnos a la mujer supone poder encontrar un núcleo que la hace ser tal y que la distingue de cualquier otra cosa. Y, por otro lado, se acepta que algunas representaciones de lo femenino no son más que culturales y, como tales, ya no tiene vigencia en la actualidad, pero muchas otras han facilitado la comprensión de rasgos nucleares en la mujer.

Para llegar a captar ese núcleo se requiere de una autocomprensión por parte de la humanidad. Solo podemos entender qué es la mujer mediante un autoconocimiento, pero esa tarea se le presenta al hombre como tarea casi imposible, ya que la verdad que intenta captar lo supera por mucho. Este núcleo de la mujer está tan por encima de nuestras capacidades discursivas que se nos presenta como casi inexistente, aunque no es así, tan solo se está usando el camino equivocado. Para responder a nuestra pregunta *¿qué es la mujer?* Necesitamos del lenguaje adecuado: *el lenguaje simbólico*.

Con el lenguaje simbólico el hombre puede llegar a esas realidades que están muy por encima de su razón y que solo puede llegar a rozar.

Primero partiremos definiendo *qué es el mito*, las imágenes y el lenguaje simbólico, entendiendo su verdad y su valor cognoscitivo y existencial. En los capítulos I, II y III se presentarán las tesis de Gadamer, Pieper y Eliade al respecto.

En el primer capítulo se estudiará la tesis de Gadamer en su libro *Mito y Razón*. Con este autor se afirmará que los mitos no son narraciones fantásticas fruto de la imaginación infantil de sociedades ‘menos civilizadas’, sino que son narraciones que expresan verdades más allá de la razón, no por eso contrarias a ella, pero definitivamente verdades de otro campo que esta no llega a dominar. Los mitos ofrecen también símbolos que responden a la pregunta por el hombre y el mundo y, como tales, son verdaderos. No importa en ellos la verosimilitud de la historia narrada, sino la verdad que aparece en ella.

En el segundo capítulo se considerarán las tesis expresadas por Pieper en el libro *Sobre los mitos platónicos*. Con este autor se afirmará que los mitos por excelencia son los *mitos escatológicos*, aquellos que responden a la pregunta por el hombre, el universo y la vida después de la muerte. También se afirmará la verdad de los mitos, verdad que no se da en su materia sino que en su *forma* y, además, esta verdad se afirma no porque se haya sido testigo del hecho que se cuenta, sino porque se cree en aquel que lo cuenta. La verdad de los mitos es *ex akeos*, son verdaderos porque son transmitidos por los antiguos y han sido dados a ellos por los dioses.

Esta idea es sostenida por ambos autores, los mitos verdaderos son aquellos que han sido transmitidos desde antiguo y, como tal, guardan una verdad que la razón moderna con su idea de dominar el mundo mediante el *lenguaje discursivo* no puede captar. Los ‘mitos modernos’ creados con el fin de sustituir a los anteriores no hacen más que quitar significatividad y verdad a esas historias de antiguo.

En el tercer capítulo se estudiará los libros de Eliade *Lo sagrado y lo profano* e *Imágenes y símbolos*. En ellos el autor presenta el concepto de hierofanía, que desvela la irrupción de lo sagrado en la vida del hombre; en esta aparición de lo sagrado el mundo y el hombre mismo se vuelven transparentes y se presenta un conocimiento que no puede darse de otro modo.

Para el autor el *lenguaje simbólico* es *consustancial al hombre*, por eso no puede desaparecer. La modernidad, intentó deshacerse de los mitos de estas narraciones simbólicas que etiqueto de ‘fantásticas’, pero Eliade defiende que no se ha deshecho por completo de los símbolos, solo que los ha colocado en distintos objetos y bajo la idea errónea de que responden a la razón.

También se estudiarán las funciones que este autor concede al mito: el mito como ordenación de la realidad en cosmos, como una respuesta existencial a los momentos críticos de la vida del hombre, y como un conocimiento que muestra cosas, realidades que otros conocimientos no pueden mostrar.

Por último, en el cuarto capítulo se usará el conocimiento del lenguaje simbólico para llegar a aspectos nucleares de la mujer tomando como referencia algunas imágenes que se han dado en la historia. En el IV capítulo se usará la imagen de las *venus* del Paleolítico y la *madre tierra*; acudiremos también al simbolismo de las conchas y finalmente nos acercaremos a los relatos de Esther y Judith del Antiguo Testamento.

A partir de la *venus* del Paleolítico y los mitos de la *madre tierra* se llegará a la imagen de *la mujer como madre*, como suelo fértil para el crecimiento de otros.

A partir del simbolismo de las conchas se llegará a la imagen de *la mujer como protectora y cuidadora*. La mujer que protege y cuida tanto a los hombres como a la sociedad.

Y, por último, a partir de los textos del Antiguo Testamento se llegará a la imagen de *la mujer como sabia y protectora de la tradición*.

Se agradece a la Universidad de Navarra por los años de enseñanza la oportunidad de poder llevar a cabo esta investigación. También se agradece a la Prof. Dra. Raquel Lázaro-Cantero por guiar este trabajo y ayudar a que salga lo mejor de él.

Capítulo I

A la hora de intentar definir qué es el mito surge un primer problema, esta palabra viene marcada por una carga histórica y cultural que hacen que su significado sea tan amplio que puede abarcar desde un cuento fantástico fruto de la imaginación hasta una narración con un valor de verdad casi sagrado. Enfrentamos el problema de la complejidad semántica, lo primero que habrá de delimitar.

Lauri Honko explica en su artículo *The problema of defining myth* (Honko, 1972) que el mayor problema a la hora de acercarnos al mito es el amplio campo semántico que implica, pero no todas las definiciones que se puede encontrar sobre el mito tienen la misma profundidad e importancia para un estudio. Por esta misma razón, se debe empezar el estudio diciendo, de una parte, lo que el mito no es y, de otra, remarcando aquellos aspectos o dimensiones específicos del mito.

Desde ya, no se entiende al mito como se lo describe ordinariamente, como una ficción, una historia fantástica o como las narraciones que la humanidad se hacía en un estado de infancia para entender el mundo en una etapa posterior de madurez.

El mito tiene unos aspectos y dimensiones característicos que los distinguen de otras narraciones fruto de la imaginación, como la literatura o la poesía. Lauri Honko en su artículo intenta dar una definición precisa y detallada de lo que es el mito; en esa exhaustiva descripción recoge cuatro criterios en los que toda definición del mito se apoya y cuya diferencia depende a cuál de ellos se le dé mayor importancia.

Según la autora todos los mitos tienen *una forma*, principalmente narrativa; *un contenido*, del cual ella da cuenta al exponer resumidos los distintos temas que se han tratado en la mitología; *una función*, la de ser modelos ya sea del comportamiento o de algo más profundo a nivel ontológico; y *un contexto*, un ritual en el cual se enmarcan.

También Percy S. Cohen recoge en su artículo *Theories of Myth* (Cohen, 1969) dos aspectos que distinguen al mito de otro tipo de narraciones. En primer lugar, el mito tiene una *cualidad narrativa*, por lo que no puede considerarse como un argumento o un conjunto de ideas, aunque, por otro lado, el mito tiene una *cualidad sagrada*, su narración no tiene el sentido de una historia, es más bien una comunicación simbólica con algo más profundo, con lo sagrado.

Además, Cohen también defiende al mito frente a la idea de que solo es una narración fantástica al igual que cualquier libro de ficción. El autor pone de manifiesto que la cualidad sagrada le concede al mito un acceso a la realidad desde una mirada distinta que la de la ciencia.

Los mitos no son errores; definitivamente *no* son errores como los que se dan en la ciencia: ya que en ellos siempre se da una referencia a objetos y eventos que no pudieron haber pasado o existido. Como tales, no hay en ellos enunciados de observaciones que puedan ser comprobadas científicamente. No son errores porque su verdad, para aquellos que los acepten, está asegurada eternamente. (Cohen, 1969, p. 337).

Ambos autores se explayan en sus artículos sobre las distintas teorías que se han dado para definir el mito, teniendo en cuenta estos aspectos y dimensiones que cada una de ellas va a poner de manifiesto. En este trabajo se intentará dar con la especificidad del mito con la ayuda de las definiciones que Gadamer, Pieper y Eliade han dado, y, posteriormente, se utilizará ese conocimiento para dar con algunas imágenes que puedan explicar el núcleo de la *mujer*.

En el libro *Mito y Razón*, Gadamer también analiza las cualidades del mito que Cohen llama narrativa y sagrada, aunque él ahonda más a fondo en la historia de la *interpretación del mito* y el *valor de verdad cognoscitivo* que podemos esperar de él.

Mito y Razón es una recopilación de varios artículos escritos por Gadamer en los que la temática del mito, la ciencia y el lenguaje tienen un papel primordial. Estos artículos, como dice Joan-Carles Mèlich en el prólogo, “son una muestra de la tensión que el pensamiento occidental ha experimentado, desde el mundo griego, entre *mito* y *logo*, entre *imagen* y *concepto*” (Gadamer, 1996, p. 10), entre los cuales Gadamer se va a decantar por mostrar la riqueza y la credibilidad propia del mito, defendiéndolo de una mirada positivista y cientificista, que, como también muestra Cohen en su definición del mito, no llega a ver que el valor cognoscitivo y veritativo del mito es muy distinto al que podemos encontrar en las ciencias.

En los artículos recopilados Gadamer no solo dará una definición de mito, sino que hace un recorrido histórico por la historia de la relación entre mito y razón, en cuyo análisis tomará la posición contraria a Max Weber, pues no aceptará que el paso del mito al logos, el desencantamiento del mundo, sea una «ley general del desarrollo», sino

que lo tomará como un simple hecho histórico que, a fin de cuentas, nunca puede darse en su totalidad.

Para que ocurra un verdadero “desencantamiento de la razón” tendría que ocurrir que esta estuviera en plena posesión de sí misma y se realizara sola, pero en la experiencia se ve que esto nunca se ha dado, la razón depende de aquellos objetos a los que se aplica y que la actualizan en sus operaciones. La historia ha “librado” a la razón del mito, pero ha puesto en su lugar otros tantos compañeros, porque “la idea de una razón absoluta es una ilusión. La razón solo es en cuanto es real e histórica” (Gadamer, 1996, p. 20). Por eso, aunque en su resumen de la historia Gadamer ponga la ruptura que hay con el mito en el positivismo, se deja en claro que no puede hablarse de una desaparición del mito, sino que este ha sido desplazado o sustituido, pero, “no hay cultura sin horizonte mítico” (Gadamer, 1996, p. 11). Idea sobre la que recientemente ha insistido también Ortoleva.

Gadamer recorre en sus dos primeros artículos (“Mito y razón, Mito y *logos*”) el cambio histórico que sufre el concepto de mito y el progresivo desplazamiento de éste por la razón, por el *logos*. Empezando en la Antigüedad Griega, Gadamer expone qué se entendía en ese momento por mito.

La palabra *mythos* es una palabra griega. En el antiguo uso lingüístico homérico no quiere decir otra cosa que «discurso», «proclamación», «notificación», «dar a conocer una noticia». (Gadamer, 1996, 25).

En esta primera definición de mito no se hace ninguna referencia a la verdad o a la falsedad de la historia, algo que nuestro uso cotidiano de la palabra mito sí suele conllevar. En estos textos homéricos el mito no estaba directamente relacionado con lo sagrado ni con la narración fantástica como invención, es más tarde en la Ilustración griega donde se da el primer cambio que indica el modo en el que tendríamos que ver al mito.

En la Ilustración griega, después de la *Teogonía* de Hesíodo, nos encontramos con que “el vocabulario épico de *mythos* y *mythein* cae en desuso y es suplantado por el campo semántico de *logos* y *legein*” (Gadamer, 1996, p 25). Y es, según Gadamer, justamente en este desplazamiento en el que se establece el verdadero perfil semántico de la palabra mito que, contrapuesta a la de *logos* como un discurso explicativo y

demostrativo, se constituye como un tipo de discurso que más que explicado debe ser narrado.

La palabra designa en tales circunstancias todo aquello que solo puede ser narrado, las historias de los dioses y de los hijos de los dioses. (Gadamer, 1996, p. 25).

Con todo esto, podríamos decir que para los griegos el mito era esa «acto notarial» en el que se narraba algo que solo podía ser experimentado de tal forma, no designa una forma de contar inferior a la del *logos*, al modo como recibir una noticia es, en tanto que experiencia, inferior al estar presente en el hecho.

La diferencia entre *logos* y *mythos*, como la planteaban los griegos, no es de superior a inferior, sino que las noticias y los modos de contarlas son distintos. El *logos* es un discurso sobre un hecho que puede ser explicado en tanto que fue experimentado, en cambio, el *mito es un discurso sobre una noticia que solo puede ser narrada porque no puede ser experimentada*.

Este rasgo clave del mito nos lleva a otras dos características. En primer lugar, que *el mito siempre relata historias de dioses*, de hijos de dioses, pero, principalmente “lo que de tal suerte vive en la leyenda es, ante todo, el tiempo originario en el que los dioses debieron haber tenido un trato aún más manifiesto con los hombres. Los mitos son sobre todo historias de dioses y de su acción sobre los hombres.” (Gadamer, 1996, p. 17).

Esto nos lleva a otra característica importante de los mitos en la tradición griega. En la Antigüedad griega, como explica Gadamer, la religión tenía su esencia en el culto público y, como la tradición mítica es una interpretación misma de esa tradición, “el mito está expuesto constantemente a la crítica y a la transformación” (Gadamer, 1996, p. 17). Esta es una característica que resulta de lo más sorprendente para la tradición Occidental influenciada por las grandes religiones dogmáticas, pero *en la religión griega la crítica y las transformaciones que se hacían al mito no conllevaban una crítica a la religión como tal o una oposición a la tradición religiosa*, sino que, la forma en la que entendían el mito como esa noticia de cosas no experimentables y solo narrables les daba pie a que se pusiera en tela de juicio el mito sin que su significado y su valor religioso se debilitara.

Es con el cristianismo como religión de la «doctrina correcta» y los textos sagrados donde empieza el cambio. La tradición judeocristiana cambia el panorama en primer lugar por el papel que la Escritura tiene en la religión. La Sagrada Escritura no se comprende como la mera transmisión de un mensaje mítico, sino que es la misma palabra de Dios la que se comunica.

El que sea la misma palabra divina la que se puede encontrar en la Sagrada Escritura trae varias consecuencias en clave crítica, las cuales se irán abriendo camino en la Ilustración Moderna en forma de crítica definitiva a las pretensiones de lo religioso, lo que se ha conocido ampliamente como secularización, y que en una de sus acepciones vendría a entenderse a sí misma como la desmitificación definitiva de la razón que deja de lado la Revelación cristiana. Pero, dejando esto de momento y volviendo sobre la explicación de Gadamer nos encontramos que, por un lado, la tradición judeocristiana deja de ser una tradición mítica en el sentido que la noticia que se transmite no es, como la *Teogonía* de Hesíodo, un hecho imposible de experimentar, sino algo que ha sido experimentado por otros pero que no tiene el carácter de la experiencia científica. Al entender la Sagrada Escritura de esta forma la relación que se da con ella es distinta, hay una «exigencia de una fe vinculante» (Gadamer, 1996, p. 36), aceptar como verdadero lo que se encuentra dicho en la Sagrada Escritura requiere que se acepta con fe aquello que se transmite.

No tiene ningún sentido hablar de fe en relación con un mito o con historias míticas, porque, visto desde el punto de vista de la fe, las narraciones míticas se encuentran más allá de la pregunta de si algo ha acontecido realmente o no. Más sentido tiene vincular el concepto de fe con el Antiguo Testamento judío. (Gadamer, 1996, p. 37).

Por otro lado, el tipo de verdad que se le adjudica a la Sagrada Escritura convierte al cristianismo en un tipo de religión que Gadamer llama «de la doctrina correcta», en definitiva, aquella que con un texto sagrado acepte una única interpretación a mano del saber de los sacerdotes, por ende, hace que esa crítica que la Ilustración griega hacía a los mitos sin poner en peligro su religiosidad sea imposible.

Y por último, con la visión del cristianismo sobre la Sagrada Escritura hay un nuevo cambio respecto a la forma en la que se entendían los mitos y las tradiciones míticas, ya que, a diferencia de otras religiones, el cristianismo entiende a la Escritura

como la palabra misma de Dios respecto de la cual uno puede hacer un acto de fe de creer o no, por ende, traslada esta mirada al resto de tradiciones y las expone a la pregunta por su verdad. El mito estaba vinculado con la verdad, también la fe en tanto que verdad no solo narrada, sino revelada. El cristianismo, por tanto,

Expone al mito a la pregunta por la verdad y asume el cumplimiento de su pretensión de verdad. Todo lo que no tiene lugar en el contexto histórico de la historia sagrada pierde, visto desde el punto de vista de la fe, su carácter vinculante, y la mediación mitológica se convierte en un error pagano. (Gadamer, 1996, p. 37).

Estos cambios, que trajo el cristianismo respecto a la mirada mítica de los griegos, abrieron el camino a la crítica ilustrada de la época moderna que, habiéndose asimilado el cristianismo con toda pretensión religiosa, se tuvo, no a una determinada interpretación mítica, sino a que la religión en general se constituía en objeto de la crítica para la razón autónoma moderna, como se apuntó arriba. De lo que resulta que “sólo la época moderna conoce el ateísmo radical, que se fundamenta en «la ciencia» y que representa una absoluta aquendidad.” (Gadamer, 1996, p. 38).

Es bajo la mirada de la época moderna cuando se empieza a considerar al mito como algo contrapuesto a la ciencia. “El pensamiento moderno llevó a considerar a la imagen mítica del mundo como concepto contrario a la imagen científica del mundo.” (Gadamer, 1996, p. 18). Fue, según Gadamer, el cristianismo quien con su primera crítica radical al mito, como relatos paganos, el que abrió el camino a la Ilustración a su crítica en la que se puso a la religiosidad misma como contraria a la imagen científica y racional del mundo. Pero es en el Romanticismo donde el mito vuelve a tomar un lugar privilegiado.

El Romanticismo se caracteriza por un nuevo interés por los mitos abriendo todo un nuevo campo de investigaciones y de expresiones artísticas marcadas por los relatos míticos. Pero no se trata solamente de un nuevo interés por los mitos como narraciones fantásticas, sino que en el Romanticismo hay una revalorización del mito, de los significados que las leyendas y los relatos puedan tener, de la verdad que ellos pueden transmitir frente a la de la ciencia.

En esta época

El mito se convierte en portador de una verdad propia, inalcanzable para la explicación racional del mundo. En vez de ser ridiculizado como mentira de curas o como cuento de viejas, el mito tiene, en relación con la verdad, el valor de ser la voz de un tiempo originario más sabio. (Gadamer, 1996, p. 17).

Esta es la revalorización del mito que lleva a cabo el Romanticismo, no es solo un volver a releerse e interesarse por ellos, sino encontrar una verdad y un valor en ellos que la Ilustración había ridiculizado y dejado de lado.

Al terminar de exponer el recorrido histórico que los términos razón y mito, *mythos* y *logos* tuvieron en la historia, Gadamer presenta en el tercer artículo “Mitología y religión revelada”, los rasgos característicos del mito, su valor y el tipo específico de verdad que se puede encontrar en él.

Tomando los títulos dos y tres de éste artículo (“La lógica y la verdad de las formas narrativas míticas” y “La exigencia de una fe vinculante por parte de la revelación bíblica”) se puede ver que hay tres rasgos característicos del mito que lo diferencian de la mirada científica y que muestran su lógica y verdad características.

En primer lugar, el discurso, la narración que se inicia en el mito no es como la que se da en la ciencia cuando se intenta exponer, describir o explicar algo sucedido, más bien, las narraciones que encontramos en los mitos son de tal forma que, narrar algo, conllevan libertad para seleccionar aquello que se va a contar y decisión sobre cómo contarlos. “El narrar no es nunca un informe exhaustivo del que se pueda «levantar acta»” (Gadamer, 1996, p. 32).

Gadamer describe este tipo de discurso como una especie de «testificación anónima» y es este rasgo lo que tanto diferencia a los mitos de la ciencia, su forma de contar y desvelar está marcada por la decisión y la selección de una forma en la que la ciencia no puede estar, pero el autor explica:

No es una debilidad de la presencia de lo narrado que existe una posibilidad de narrar lo mismo de diversos modos. Pues detrás de ello se oculta la presuposición de que hay una abundancia tal de lo que debe ser narrado y de lo que acontece, que es inagotable. (Gadamer, 1996, p. 32).

Esto nos lleva al segundo rasgo, el tipo de interés que encontramos en el mito. A diferencia de la ciencia moderna, cuyo principal interés radica en conocer y dominar el mundo; en el mito, en cambio, nos encontramos con el hecho de que el interés detrás de la narración no es tanto un deseo de ampliar el conocimiento del mundo, sino que es un interés, como Gadamer lo llama, «Trascendental».

Trascendental en el sentido que está más allá de un aquí o un allí, atrás o adelante, las narraciones míticas son, por lo general, relatos de épocas pasadas, cosmogonías, nacimientos de dioses u héroes, etc., pero, al mismo tiempo “la referencia al presente y a los oyentes del mensaje mítico tiene un carácter constitutivo” (Gadamer, 1996, p. 34). No es solo que la narración trata de sucesos que están fuera del tiempo, sino que la narración intenta tener un efecto en el presente. Toda cosmogonía tiene relación con una cosmología, por eso, toda historia mítica tiene una relación y apela a aquellos que la escuchan porque las narraciones “se refieren a nosotros mismos en este mundo” y lo que ellas narran “desemboca en el presente”. (Gadamer, 1996, p. 34). Las narraciones míticas se actualizan bajo la forma de una interpelación que enjarza el pasado con el presente.

Y, por último, hay un tercer rasgo del mito que tiene que ver con su *fiabilidad*. Gadamer dice que “ante la significación de lo narrado queda acallada la pregunta por la autenticidad y la fiabilidad del informe” (Gadamer, 1996, p. 35).

Esta es una de las grandes razones por las que se podría decir que el mito no es inferior u opuesto a la ciencia, sino que se da como un discurso y una mirada distinta y alternativa. En el mito no se pregunta por la verdad o la falsedad de los eventos, sino por la significación de ellos. Por eso, su fiabilidad y su lógica se preservan aunque los eventos o los personajes que narren no hayan existido ni hayan podido darse.

Por esta misma razón:

Lo que importa en este caso no es la creencia, sino el reconocimiento y la presentación conmemorativa de una certeza sobrecogedora. (Gadamer, 1996, p. 35).

Esta idea también la encontramos en el artículo ya mencionado de Percy S. Cohen cuando, al principio del texto, intenta superar la idea que ve al mito como una simple falacia, una invención artificiosa sin verdad en ella, porque, como dice el autor,

los mitos no son errores, o al menos no como los errores de la ciencia, porque ellos siempre hacen referencia a eventos y personajes que no pueden haberse dado en la realidad. En este sentido, no son narraciones descriptivas de observaciones, sino que su verdad, para aquel que la acepte, está preservada en la eternidad, no en un momento o evento determinado.

Por lo que explica Gadamer en *Mito y Razón*, se puede ver una relación de cercanía y lejanía de la ciencia con el mito a lo largo de la historia. En un primer momento hay una cercanía ya que se entiende el mito como una verdad con las características que se han mostrado antes. En un segundo momento nos encontramos con una modernidad en donde el mito es subordinado a la ciencia, en tanto que solo ella se erige como saber verdadero. Y en un tercer momento se ve como en el Romanticismo se vuelve sobre la cuestión y “desde entonces la palabra y el concepto del mito están cargados de un nuevo significado. Lo mítico representa un nuevo concepto valorativo” (Gadamer, 1996, p. 44)

En cuanto a este tercer momento Gadamer se centra específicamente en Nietzsche y considera que con él precisamente “mito y ciencia” entran en una nueva valoración. En primer lugar, hay una bifurcación en cuanto al mito, ya que se debe distinguir entre lo «mitológico», que tiene un significado negativo y que no se considera como una narración con pretensión de verdad, y lo «mítico» que

No sólo despierta dimensiones de tiempos pasados que no se encuentran en ninguna experiencia del presente, de una allendad de la experiencia que ha acontecido dentro del mundo real y que, sin embargo, deja tras de sí a toda experiencia, por ejemplo, las grandes hazañas, las victorias, los desastres que van de boca en boca y que de ese modo perviven. En un sentido mucho más amplio, «mítico» significa lo que guarda la verdadera sustancia de la vida de una cultura. (Gadamer, 1996, p. 46).

Aunque este tercer momento y el tratamiento que Nietzsche hace, Gadamer lo describe como ambiguo porque no es un volver atrás en la relación de mito y ciencia, sino que los autores románticos y del siglo XIX como Nietzsche y Wagner revalorizan el mito e intentan la construcción de uno nuevo.

El problema con la idea de crear un nuevo mito es, según Gadamer, el hecho de que “el mito pierde de ese modo el carácter inmemorial [*die Unvordenklichkeit*] de su

nacimiento y de su validez” (Gadamer, 1996, p. 46) ¿Se podría seguir considerado mito lo inventado por el hombre al margen de su relato inmemorial?

Distintas creaciones como las que intentó Nietzsche se han dado a lo largo de la historia una vez abandonada esa relación primordial originaria entre mito y razón. En Nietzsche tenemos el “súper-hombre”, en la modernidad “el mito del progreso” -entre otros-, en los Estados totalitarios el “mito del Estado”, y muchos otros mitos más de los que vivimos nosotros hoy en día. Eliade hace referencia al “mito de los superhéroes” en el mundo del siglo XX y Ortoleva insiste en el “mito de los zombies” más recientemente.

En el siguiente capítulo se tomará como referencia, no tanto el desarrollo histórico que Gadamer hace sobre el mito, sino los tres elementos que le adscribe en el segundo y tercer artículo de su libro: “El mito como una testificación anónima, el carácter transcendental del mito y su fiabilidad”, poniéndolo a dialogar con la propuesta de Pieper sobre los mitos.

Capítulo II

En el libro *Sobre los mitos platónicos* Josef Pieper hace un análisis de los mitos platónicos y su relación con la filosofía de Platón. No se detiene mito por mito, historia por historia, intentando encontrar sus significados o las verdades que pudieran transmitir, sino que analiza el papel de ciertos mitos de la filosofía de Platón, en función del valor de verdad que les asignaba y la importancia que pueden tener en su pensamiento.

Nos adentramos ahora en el trabajo de Pieper para avanzar en nuestra investigación, ya que su libro no es un análisis de los mitos en su particularidad, sino del valor veritativo que pudieran llegar a tener algunos de ellos en la propia filosofía de platónica.

Al inicio del mencionado libro Pieper deja su tesis clara: afirma que ciertamente Platón creía en la verdad mítica, en la verdad que los mitos pueden mostrar. Platón creía que los mitos eran ciertos.

Platón atribuye a siempre a los relatos míticos en sentido estricto una verdad incomparablemente válida, singularísima e intangible que está por encima de toda duda. (Pieper, 1984, p. 19).

Así declara Pieper, tan solo en la página 19, que la verdad que Platón le atribuye a los mitos, una verdad, que como antes se ha visto en Gadamer, es una verdad que está fuera del alcance de la ciencia, es una verdad eterna, intangible y “por encima de toda duda” (Pieper, 1984, p. 19).

Pieper especifica que Platón creía en la verdad de esos mitos que escribe en sus *Diálogos* sobre el origen de las cosas, sobre el origen divino del mundo, sobre una primera etapa perfecta del hombre y su subsecuente caída, sobre el juicio después de la muerte, en definitiva, sobre la relación entre Dios y los hombres (Pieper, 1984, p. 54 y 55). Pieper defiende, frente a la idea más extendida de que Platón no creía en la verdad de esos mitos, sino que tan solo hacía un uso irónico de ellos, que el discípulo de Sócrates veía en ellos una verdad que no podía ser ni alcanzada por los poetas ni por la ciencia, una verdad que llegaba cuando la filosofía y toda ciencia ya no tenía nada que decir, una verdad más allá de lo que el hombre puede entender y que, como tal, no puede ser más que representada en el lenguaje simbólico.

Frente a esta tesis Pieper advierte que se encuentran dos problemas, en primer lugar, la diversidad de historias y “mitos” que se presentan en los diálogos de Platón y, en segundo lugar, las críticas socráticas a los mitos hacen que sea difícil definir *¿qué es el mito?*, y cuál era el valor de verdad que le asignaba Platón.

El autor hace notar esta dificultad desde el principio de su estudio. En los *Diálogos* de Platón nos encontramos antes un tratado filosófico singular en todos sus modos, empieza siendo relatado como una historia, dentro de él transcurre una historia y se cuentan historias que muchas veces no parecen tener que ver con lo que está ocurriendo. En definitiva, las historias proliferan en los *Diálogos* de Platón, haciendo que sea una tarea de titanes poder definir qué es lo que Platón considera mito y qué no lo es.

En los diálogos nos encontramos con muchas historias que varias veces son plateados bajo la fórmula de un “como si”, hay historias que se plantean como alegorías, otras como narraciones artísticas y, también hay otras, que relatan un estado de cosas marcado por la categoría del “oído”, un hecho que no ha sido presenciado, sino que ha sido transmitido y el que lo cuenta no es más alguien que confía en el testimonio de otro que se lo ha contado.

Pieper empieza a desgajar el concepto de mito en Platón negando todo lo que no es un mito. En primero lugar dice que todos los *mitos alegóricos* no son mitos para Platón, ni tampoco lo son los mitos artísticos o todas las metáforas y comparaciones que se encuentran en las narraciones. Platón discrimina y distingue a qué se le otorga la categoría mitológica. Pieper también niega que la parábola de la caverna sea un mito para Platón, ya que en esta narración “no solo no entra aquí en juego ningún dios y no sólo no se desarrolla el suceso entre la esfera y la humana, sino que además todo ocurre bajo la clave del «como-si»” (Pieper, 1984). Entonces, quitados del camino los mitos alegóricos, las metáforas y comparaciones, y los mitos artísticos ¿Qué queda?

El autor entiende que para Platón son verdaderos mitos, dignos de ser considerado como verdaderos, aquellos que se refieren a la relación entre Dios y los hombres, a la creación del mundo, a la perfección y posterior caída del hombre y al juicio después de la muerte; en definitiva, aquellos mitos que ponen en relación lo sagrado con el hombre, que prefiguran a la realidad como un cosmos y le dan un lugar al hombre en ese mundo.

Estos mitos son:

La historia, referida en el *Timeo* sobre la creación del mundo; el relato del *Banquete* sobre la forma originaria y la caída del hombre, latente en el discurso de Aristófanes; y, sobre todo, los mitos escatológicos sobre el más allá, el juicio y el destino de los muertos, que aparece al final del *Gorgias*, de la *República* y del *Fedón*. (Pieper, 1984, p. 28).

Estos son los mitos que para Platón deben ser considerados como verdaderos, los mitos que, efectivamente, remitan y hablan de una verdad inmemorial y dada al hombre. El resto de historias, las alegorías, las comparaciones, las metáforas y las narraciones que se expresan bajo la fórmula «como-si», no son consideradas por el filósofo de la misma manera que los mitos. Estos son depositarios de una verdad indiscutible que no entra en competición con la ciencia, ni con la filosofía, sino que aparece cuando ninguna de las dos es capaz de llegar a esas cosas más últimas y verdaderas.

Además, el mito no es verdadero como observación. Al igual que escribió Percy S. Cohen sobre la imposibilidad de que los mitos sean considerados como un *error*, Pieper plantea que los mitos no son verdaderos como lo son las observaciones, porque su verdad no viene de haber visto los hechos acontecer o de estar seguros que acontecieron, sino que su verdad es *ex aloe*, se recibe por testimonio de otro y se acepta como tal porque se confía en aquel que transmite la verdad, es decir, el mito está vinculado con la fe en su sentido natural, esto es, confío en el testimonio que otro me da, un modo connatural del conocer humano, cuestionado y rechazado como saber válido en orden a la verdad para la modernidad.

Al igual que Gadamer, Pieper también encuentra tres elementos que distinguen los mitos y lo mítico, de otro tipo de relatos.

En primer lugar, las historias míticas como tal *son siempre una historia divina*, una historia en la que lo trascendental y lo mundano entran en relación tanto para separarse como para encontrarse.

Las historias míticas en sentido propio se desarrollan, como ya se ha indicado, entre el «aquí» y el «allí», entre la esfera humana y la divina. Tratan de la acción de los dioses en la medida en que tal acción afecta al

hombre, y de la acción de los hombres en tanto que se refiere a los dioses. (Pieper, 1984, p. 19).

En segundo lugar, las historias míticas *se narran en un lengua simbólico*, esto no por una preferencia artística, sino *porque la verdad que expresan solo puede mostrarse de esta forma*. Al ser una historia divina, una historia cuyos sucesos acontecen fuera del tiempo y del espacio de lo mundano, o por lo menos no se encuentran restringidos al aquí y al ahora, sino que narran aquello que está más allá, no pueden tener el lenguaje de la demostración ni de la poesía –si bien esta se pueda servir del símbolo-, sino que solo pueden narrarse con un lenguaje simbólico.

Los sucesos acontecen fuera del mundo de la historia que nosotros podemos captar; ocurren más allá del aquí y del ahora. Por ello no se puede hablar de los mismos más que en un lenguaje *simbólico*. Y ello no por razón de una peculiar configuración literaria, sino porque no es posible ninguna otra cosa. (Pieper, 1984, p. 20).

Pieper trae a colación la tesis de Eduard Zeller en la que plantea que los mitos platónicos aparecen en los *Diálogos* en aquellos momentos en los que con el razonamiento no se puede llegar a más, pues la discusión ha quedado estancada, pero los interlocutores no se encuentran satisfechos, porque no se ha llegado a un verdadero discernimiento del problema. Zeller dice, en el volumen II de *Die Philosophie der Griechen*, que “los mitos platónicos señalan... casi siempre una laguna en el conocimiento científico” (Zeller, (1889), p. 580), cuando la ciencia no puede dar respuesta porque se pregunta por verdades que superan su ámbito, es el momento del mito, el momento para las historias míticas para responder a la pregunta.

En tercer lugar, *en las historias míticas su narrador no es su autor*. Como se mostró antes, el mito tiene el carácter de algo que viene por “el oído”, Sócrates se presenta en los *Diálogos* no como el autor de esos mitos, sino como aquel que ha escuchado de otro, hay un otro que le ha contado, se cuenta con un testigo en quien se tiene confianza, como se apuntó ya antes.

Este tercer elemento del mito nos pone ante el problema de la legitimación del mismo. El mito se tiene por verdadero porque se confía en lo que se ha oído del testigo de esas historias, pero entonces esto nos llevaría a preguntarnos ¿quién es el autor? ¿Y qué es lo que le da legitimidad como tal?

Pieper deja esta pregunta abierta y responde diciendo que la legitimación depende de a quién se considere el autor último del mito. Al final de su estudio volverá a traer a consideración la pregunta sobre el autor último del mito y propondrá como tesis que Platón no pudo verdaderamente dar respuesta a esta pregunta.

Junto a estos tres elementos esenciales: el mito como historia divina, el lenguaje simbólico y el carácter de *ex akoes* del mito, se unen otros elementos que Pieper irá desgranando a lo largo del libro. Hemos querido señalar los nucleares.

El mito, por la verdad que expresa, es en su esencia fragmentado, y lo es no por deficiencia del mito mismo, sino por la misma razón por la que solo puede ser expresado con un lenguaje simbólico, porque su verdad va más allá de lo que con nuestra observación y nuestro lenguaje racional podemos mostrar.

Al no poder ser objeto de experiencia el verdadero contenido de ese lenguaje, tiene que expresarse con múltiples imágenes sensibles, ninguna de las cuales pretende una validez literal. (Pieper, 1984, p. 38).

Por esta razón, Pieper intenta recalcar que lo que importa no es lo material diverso, las distintas imágenes que presentan esa verdad mítica, sino “la *forma* idéntica que les da sentido” (Pieper, 1984, p. 39)

Entendiendo la verdad mítica de esta forma, también se cae la crítica racionalista sobre la falsedad o superficialidad de los mitos que podemos ver hoy en día debido a los avances científicos en clave moderna. Para Pieper esto no tiene importancia, cree firmemente que Platón no tendría problema en cambiar lo material de sus historias y que lo haría sin dudar, manteniendo completamente intacta la forma de lo mítico, porque no es lo material de la historia lo que pone de relieve la verdad mítica, sino que esta misma se presente en aquel lenguaje simbólico.

En definitiva, lo que importa, lo que tiene significado y verdad no son los hechos materiales que Platón cuenta en sus narraciones sino la idea de que hay un comienzo del mundo, que este es un cosmos, que hay una primera perfección seguida por una caída del hombre y que hay un juicio más allá de la muerte. *Lo que importa son las verdades que esos mitos pueden transmitirnos en tanto que no podemos llegar a ellas de otro modo.*

El segundo problema que se presenta a la tesis de Pieper es la crítica socrática que se encuentra presente en los *Diálogos* sobre los mitos homéricos. Parece una cierta contradicción, pero Platón presenta los mitos como verdades cuando, por otro lado, pone en boca de Sócrates la crítica a la forma en que Homero presenta a los dioses y algunos mitos que no considera verdaderos. Pieper habla de una “confusión babélica” respecto al tema de los mitos en Platón, ya que la idea más extendida es aquella que presenta que no podía haber una fe en los mitos, que los griegos, aquellos grandes pensadores, no podían haber creído que los mitos eran verdaderos, ¿por parte de quién?

El autor cita a Karl Reinhardt como uno de los representantes de esta corriente que plantea que Platón no podía creer en los mitos, en la verdad de los sucesos que en ellos se cuentan. Pero Pieper en contra de la tesis de Reinhardt afirmará rotundamente que Platón sí creía en la verdad de los mitos y que la crítica socrática que se encuentra en los diálogos es una crítica basada en esa misma creencia, y por relación a la posibilidad de que haya mitos falsos además de mitos verdaderos. Negará la teoría que proponen algunos de que para los antiguos el mito no tenía nada que ver con la fe, o sea, la actitud respecto al mito no era la de “tener algo por verdadero” (Pieper, 1984, p. 55), sino más bien una cierta teoría libre. Si bien, la tradición siempre ha vinculado el saber “por el oído” (Pieper, 1984, p. 56) con la fe en el sentido que apuntamos más arriba: un tipo de conocimiento por confianza, basado en la autoridad de aquel que nos narra, testimonia o revela algo bajo razón de verdad.

Pieper responderá dos cosas a Karl Reinhardt. En primer lugar, distingue entre “considerar algo como verdadero” (Pieper, 1984, p. 55) y la verdad histórica, ya que se puede creer en la verdad de algo sin tener porque creer en la verdad histórica de dicho suceso. En segundo lugar, muestra que el mito para el hombre antiguo no estaba sujeto a ninguna autoridad entendiendo como tal una institución como la Iglesia Católica, pero ciertamente esto “no quiere decir en modo alguno que el mito haya estado «abandonado» al ingenio caprichoso y cambiante” (Pieper, 1984, p. 56). El mito para los antiguos estaba sometido a una cierta autoridad existencial sin institución, cosa que hoy en día nos costaría entender, pero que en su sociedad tenía la misma lógica que los dogmas de una Iglesia, en tanto que fe institucionalizada.

Para Pieper es completamente cierto e innegable que Platón creía en las verdades de esos mitos arriba anotados -no en todos en general-, creía que aquellos eran verdaderos. Para el autor, las reservas que aparecen en algunos *Diálogos* respecto al

mito tiene más que ver con un querer demostrar la característica esencia del *lenguaje simbólico*, que no se puede entender como la fantasía poética ni puede ser juzgada bajo las categorías del lenguaje científico, ya que es algo completamente distinto. La crítica paltónica a los dioses que ciertos poetas describen van precisamente en esa línea: se trata de opiniones fantasiosas e inventos, no de narraciones inmemoriales verdaderas.

La verdad del lenguaje simbólico no se muestra como la verdad de las proposiciones científicas, porque sus temas están muy por encima de las capacidades del hombre, pero a la vez son tratados con el *lenguaje humano* que nunca es capaz de hablar de ellos como lo haría el *lenguaje divino*. Pero, como explica Pieper, el hecho de que el lenguaje humano no sea perfecto para hablar de los temas divinos y tenga que recurrir a los símbolos, a los mitos y las imágenes:

No quiero decir en modo alguno que el mito no pueda ser aceptado como indudablemente válido por el hombre, como la forma de verdad si no absoluta sí como la última que puede alcanzarse. (Pieper, 1984, p. 60).

Si bien, como muestra Pieper, esta verdad indudable puede ser ahondada, en el sentido de que Platón propone una continua crítica y profundización en la verdad mítica mediante conversación dialéctica.

Pero este constante ulterior examen de la verdad mítica no se tienen que entender como el racionalismo moderno consideran el progreso, a saber, el paso desde unas sociedades religiosas a unas sociedades guiadas por la sola razón autónoma y científica, entendiendo la verdad mítica, por contraste con aquel uso de la razón, como un cuento de niños que en la “infancia de la humanidad” se contaban para entender las cosas que hoy podemos entender por la ciencia.

Para Platón el ulterior examen de las verdades míticas tiene como base el hecho de que el lenguaje humano nunca llega al cien por ciento a hacerse con la verdad eterna que está intentando comprender. Se trata de un continuo *esfuerzo interpretativo*, ya que el lenguaje simbólico “por su misma naturaleza no expresa nunca adecuada y completamente el pensamiento, no llega nunca a un resultado plenamente satisfactorio” (Pieper, 1984, p. 61), por eso es necesario esa continua profundización en la verdad mítica, un continuo esfuerzo por tener una concepción más completa y limpia, sin nunca poner en duda la verdad que se trasmite.

Pieper también reconoce que en Platón no se da una aceptación ingenua y completamente acrítica de la tradición mítica, ya que en la misma *República* y también en otros *Diálogos* se muestra crítico respecto de la tradición heredada por Homero, a quien el autor muestra admiración continuamente pero pone en tela de juicio la forma en la que se refiere a los dioses. Los mitos han de ser una continuación en clave de verdad de aquello que la razón no alcanza de otro modo, no tanto un invento ficticio para resolver lo que resulta desconocido y lleno de misterio.

Dicho de otro modo, ¿cómo puede ser tan crítico con la tradición heredada desde Homero y, de otra parte, aceptar la verdad mítica? Pieper hace ver que la tajante distinción entre crítica filosófica y aceptación de la verdad mítica solo resulta problemática para nosotros hoy en una vez que las ideas de la modernidad han echado raíces en nuestra sociedad, pero para Platón las dos cosas podrían darse tranquilamente sin ser opuestos, y con la distinción recientemente apuntada sobre la verdad y el invento ficticio.

La conversación dialéctica que se desenvuelve en los *Diálogos* de Platón, principalmente en aquellos que se tratan de distinguir entre los mitos verdaderos y los que no lo son, tiene como fin la verdad mítica, pero verdad al fin y al cabo. Como dice Pieper, la incorporación del mito en la filosofía platónica es entendida por el mismo como:

Como un elemento y hasta quizá como el acto supremo del quehacer filosófico. Tanto en el *Gorgias* como en la *República* el mito escatológico se emplea como el argumento supremo y decisivo, después que la pura especulación racional ha llegado a su límite propio. (Pieper, 1984, p. 67).

Por eso, la crítica que Platón hace a los mitos homéricos no es una crítica a la verdad mítica como tal, sino a la posibilidad de que haya ficciones fingidas presentadas al modo de la narración mítica y con pretensión de pasar por verdades reales, en contraste, de otra parte, con los mitos escatológicos de los *Diálogos* platónicos. El filósofo entiende que el poeta está equivocado en la forma en la que había representado a los dioses (junto a Platón, muchos más se sumaron a la crítica de los dioses homéricos), pero esta crítica no la lleva a cabo desde una filosofía ajena a los mitos, sino que son sus mismos mitos escatológicos aquello que la propician; mitos que

aparecen en el *Fedón*, el *Gorgias*, la *República* y el *Banquete* como la verdad simbólica a la que acudimos cuando la discusión ha llegado a un punto que la razón no puede entender, como ya hemos reiterado en estas páginas.

Discutida ya la verdad mítica en los *Diálogos* platónicos, Pieper abre al final del libro una nueva reflexión sobre el *autor de los mitos*, tema que ya apuntamos y sobre el que ahora volvemos.

Si recapitulamos sobre los aspectos del mito y tomamos la idea de que el mito es una verdad que se cree bajo la forma de testimonio, al fin y al cabo, la fe no cae tanto sobre lo que se cree sino sobre la persona a la que se cree. Entonces, preguntemos una vez más ¿quién es el autor de los mitos para Platón?

Ciertamente no es él el autor, ya que Sócrates siempre se muestra como aquel que ha oído decir a otros. Para Platón los autores de los mitos son los “antiguos”, aunque estos permanezcan en el anonimato para nuestro filósofo. No son personas a las que se pueda señalar con el dedo, sino que son más bien los receptores de una verdad divina, receptores que a su vez han ido transmitiendo esa verdad de generación a generación.

Pero siendo los antiguos los receptores de esa verdad divina no son ellos los creadores, ellos simplemente transmiten el mensaje recibido como un “don divino”. Estas historias, transmitidas por regalo de los dioses, tienen en común que no son “un estado de cosas, sino una historia que se desarrolla en el límite entre lo divino y lo humano” (Pieper, 1984, p. 75).

La pregunta por *el quién* queda abierta, como ya antes anotamos, ya que esos dioses de los que las historias proceden como un don que se concede al hombre siguen siendo una pregunta sin respuesta. Pieper trae finalmente a colación la experiencia cristiana de la revelación como una respuesta a ese Quién que plantea el mito, pero en este trabajo nos centraremos más en la cuestión del *lenguaje simbólico* y la *verdad mítica*.

Se tomará la tesis de Pieper sobre la verdad mítica que acepta Platón como una verdad que puede extenderse a otro tipo de mitos e imágenes que se han dado en otras sociedades. Y también se tomará la idea de que es el lenguaje simbólico el que viene a salvación de la verdad cuando la razón se aproxima a ese terreno desconocido para ella

que es lo eterno, lo sagrado o lo divino, lo más íntimo del hombre y también lo más infinito y lejano a él.

La verdad que Pieper confiere a los mitos platónicos también se puede trasladar al *lenguaje simbólico* en general. Considerando lo dicho en el primer capítulo, también Gadamer considera que los mitos transmiten una verdad que la verdad desconoce, por eso, las críticas de la Modernidad no son válidas.

Los mitos no son narraciones fantásticas y artificiosas de sociedades que no podían explicar con la ciencia los procesos del mundo. Esa visión acotada es la que critican Gadamer y Pieper; la mirada moderna solo se queda en la materia del mito, en los relatos de dioses y héroes, pero olvida la forma, la verdad que esos relatos transmiten.

Ambos filósofos también están de acuerdo cuando dicen que el lenguaje simbólico no ha desaparecido. Gadamer niega el *desencantamiento del mundo* que propone Weber; el abandono de los mitos de antiguo no significa que la Modernidad no se haya creado sus propios mitos, pero lo que les confiera valor veritativo a los mitos platónicos y a las imágenes e historias de las sociedades religiosas es el hecho de que con *transmitidos*. Los mitos son verdaderos en tanto que son *ex akeos*, en tanto que se remontan a un testigo (a un «quién») en el que se confía.

La Modernidad ha creado nuevos mitos, pero estos no son más que una degradación de esas historias de antiguo que se refieren a lo eterno, porque estos nuevos mitos intentan sacar a lo eterno del panorama sin por eso perder el sentido que este concede.

Estas ideas también se verán planteadas en los libros de Eliade; este autor critica a la Modernidad en el libro *Lo sagrado y lo profano* y ofrece varios conceptos e ideas para entender el valor del lenguaje simbólico tanto en este libro como en *Imágenes y símbolos*.

Capítulo III

El tercer autor con quien queremos dialogar para entender qué es el mito, la verdad mítica y la importancia del lenguaje simbólico será Mircea Eliade.

En la tesis doctoral de Ramón Luís Pérez Soto (*Presencia de lo religioso en la sociedad secularizada, una reflexión a partir de las tesis de Nietzsche, Eliade y Ricoeur*, presentada en la Universidad Complutense de Madrid, 2009) hay un capítulo entero dedicado a Mircea Eliade en donde aparecen nociones importantes para entender la obra del autor.

Según Pérez Soto, la obra de Eliade se basa en una afirmación metafísica. En los análisis que Eliade hace de los mitos, imágenes y costumbres religiosas de las sociedades pre-modernas se encuentra la idea de que todos esos símbolos nos ponen de relieve que en los hombres hay una tendencia metafísica a lo sagrado.

Ese conjunto de datos simbólicos permite apreciar una tendencia metafísica intrínseca a los hombres, no importa la cultura o etnia a la que pertenezcan. Dicha metafísica no encuentra su expresión inicialmente en palabras, sino que se revela en la “cosa... a través de los símbolos y los mitos”. (Pérez Soto, 2009, p. 62).

El estudio que hace Eliade de los mitos nos muestra como estos nacen de la necesidad del hombre arcaico religioso *de conectar con lo sagrado*, con aquello que es lo más real y que, como tal, se encuentra por encima del mero mundo físico. Por eso, los símbolos religiosos, los mitos, nos remiten a esa realidad trascendental, meta-empírica, en la que se da lo sagrado.

Que está necesidad se haya visto presente en todos los hombres de todas las épocas y etnias demuestra que hay una tendencia intrínseca al hombre a querer ir a aquello que es más real, a lo saturado de realidad.

Los mitos e imágenes son el medio propicio para dirigirse a lo sagrado y trascendente porque son entregados por eso mismo. Los mitos son dados a los hombres como dones, son una interacción entre esos dos niveles de realidad, lo verdaderamente real, saturado de realidad que es lo divino, lo sagrado, y lo mundano, profano, que es la vida de los hombres.

Este continuo tender a esa realidad superior, a lo sagrado, encuentra su lugar propicio en los mitos que hacen de canal, de puerta entre esos dos “mundos”, y es de estos mitos e imágenes desde donde surge “la noción de valores superiores, orientadores y otorgadores de significación de la existencia humana” (Pérez Soto, 2009, p. 62).

Mircea se especializó en las Historia de las religiones, y al acercarse a estudiarlas se encuentra con el problema de la variedad y el volumen. Hay tantas religiones en muy diferentes culturas y todas ellas son históricas y agotables, pero Eliade intenta hacer una fenomenología de la religión, intenta captar el significado de la religión, en definitiva, captar en lo temporal e histórico la “experiencia religiosa”.

El gran número de religiones nos enfrenta a ritos, mitos e imágenes, cada una de las cuáles presenta un determinado contexto histórico. Eliade se acercará a ellas con una metodología que le permita llevar a cabo una búsqueda de relaciones, que no implique una reducción de todas las religiones a un ejemplar, sino una integración de los distintos mitos —que es nuestro tema— en un arquetipo que les da sentido y significado. Recordemos que en los capítulos anteriores aprendimos que los mitos usan del lenguaje simbólico, nos preguntamos entonces, ¿qué entiende Eliade por símbolos?

Los símbolos son para Eliade, según la tesis de Pérez Soto, una revelación de la realidad. Tienen un carácter “especialmente *nouménico*” (Pérez Soto, 2009, p. 64) que pone en relación los dos modos de estar en el mundo, el “profano” como es el de los hombres y “el sagrado” (Pérez Soto, 2009, p. 64). Los símbolos abren la vida del hombre religioso a lo sagrado en cada momento santificándola, volviéndola más real, dotándola de sentido.

Según Pérez Soto podemos encontrar seis características que Eliade le adscribe a los mitos e imágenes de las sociedad pre-modernas religiosas.

En primer lugar, el mito es una “aprensión anterior a lo racional” (Pérez Soto, 2009, p. 65), porque el símbolo no muestra una realidad objetiva, un estado de cosas como hace la ciencia, sino que muestra algo que se encuentra más en lo profundo, lo más interior de la realidad. Esta estructura más profunda del mundo no puede captarse por la razón científica, sino que es algo que se encuentra más allá y que no se da por un proceso de inducción, sino que estos símbolos nos permiten entender el mundo como vida.

En segundo lugar, el mito es religioso en la medida que apunta a algo real (Pérez Soto, 2009, p. 66); no es como lo entendió la modernidad o la sociedad actual, una historia de fantasía o una narración poética, sino que es un lenguaje simbólico que apunta a la estructura más real del mundo: *lo sagrado*. El autor habla de un *carácter ontológico de la simbología religiosa arcaica* (Pérez Soto, 2009, p. 66), ya que se trata de apuntar a una realidad que con la razón, la ciencia y demás no se puede encontrar. Punto en que hemos insistido varias veces ya.

En tercer lugar, el mito y las imágenes forman una suerte de puente entre esos dos “mundos”, entre los dos niveles de realidad. El mito hace que el mundo deje de ser para el hombre una realidad extraña (Pérez Soto, 2009, p. 66), lo pone en relación con lo sagrado que le da a su vez sentido, orden y significado.

En cuarto lugar, el mito y la imagen son capaces de articular toda la realidad en un orden; la realidad que expresan es tan saturada que despliega una variedad de significados complementarios (Pérez Soto, 2009, p. 67), por eso podemos hablar de arquetipos míticos, esto es, mitos de los cuales se desprenden otras imágenes que son las que nos encontramos en las distintas religiones a lo largo del mundo.

En quinto lugar, el símbolo religioso tiene la función de poner en relación lo sagrado y lo profano, el mundo de los hombres y el mundo de los dioses y, como tal, llega a entrever una realidad más profunda que cualquier otro lenguaje. Con el mito se tiene un conocimiento que no se puede tener por ningún otro medio, ya que pone al hombre en relación con aquello que es lo más real.

Y en último lugar, el mito y las imágenes surgen en los momentos existenciales más álgidos en los que el hombre se pregunta por su misma existencia, por su lugar en el cosmos, por eso, la gran función del mito es la de dar significado y sentido a la existencia humana, un modo de explicarla y comprenderla. Más allá del *valor cognoscitivo* y *veritativo* que el mito tiene sobre la realidad, también tiene un *valor existencial* en tanto que da una solución a esas situaciones en las que se encuentra comprometida la existencia humana.

Aunque, por otro lado, los símbolos y mitos son históricos, han cambiado y evolucionado y se puede decir que las narraciones que cuentan han sido demostradas falsas por la ciencia, pero todo esto no tiene relevancia en este caso, ya que, su

historicidad “no excluye su capacidad de revelar estructuras de mundo y existencia” (Pérez Soto, 2009, p. 68).

Yendo directamente a los textos de Eliade analizaremos las ideas sobre el pensamiento simbólico y el mito en el libro *Imágenes y Símbolos* (Eliade, 1955). Para entender el concepto con mayor profundidad también se tendrá en cuenta su obra *Lo sagrado y lo profano* (Eliade, 1967), en donde aparecen el concepto de hierofanía y una explicación más exhaustiva de lo que el autor considera a sociedad religiosa pre-moderna.

En *Imágenes y Símbolos*, Eliade propone que “símbolo, mito, imagen, pertenecen a la sustancia de la vida espiritual” (Eliade, 1955, p. 11). El autor entiende que el *pensamiento simbólico* es consustancial con el hombre, por eso en su historia de las religiones no vuelve a los mitos de la Antigüedad como lo habían hecho los pensadores modernos, como si el hablar mediante símbolos fuera algo de niños o locos, sino como algo tan humano como el vocabulario de la ciencia, o aún más, de un auténtico y profundo saber.

Para Eliade las imágenes del pensar simbólico no son construcciones fantasiosas delirantes, sino que ellas “engloban todas las alusiones a lo «concreto»” (Eliade, 1955, p. 14). Con ellas el hombre se refiere a lo real-concreto, porque en ellas cabe un número de significatividades tan ricas que no pueden expresarse solo en conceptos.

La imagen dice mucho más de lo que las palabras o el discurso pueden decir, no por un fallo del discurso que pueda cambiarse, sino porque lo que se puede expresar con el concepto siempre es determinado, acotado, pero lo real no es se agota al expresarse de este modo. En la realidad nos encontramos con significaciones que parecen ser contradictorias, pero con el pensamiento simbólico se descubren como *multivalentes*. Las imágenes pueden expresar esas realidades demasiado complejas, amplias, que el lenguaje discursivo no llega a captar.

Por tanto, la Imagen en cuanto tal, en tanto que haz de significaciones, es lo que *es verdad*, y no *una sola de sus significaciones* o *uno solo de sus numerosos planos de referencia*. (Eliade, 1955, p. 15).

Por tanto, las imágenes, tan propias del pensamiento simbólico, se toman como verdad, sino superior, al menos diferente y única respecto a la verdad del pensamiento científico-lógico-discursivo.

Eliade sostiene este valor veritativo de las imágenes contra buena parte de la modernidad y propone que, aunque el valor del pensamiento simbólico se encuentre casi insipiente en la actualidad, hay una *perennidad de la Imagen*.

En el apartado *Simbolismo y Psicoanálisis*, Eliade encuentra un signo de esta perennidad en el psicoanálisis. Tanto en el análisis de los sueños que propone Freud, como en las imágenes de la *sexualidad pura* y la *atracción materna* Eliade descubre una alusión a símbolos para explicar una realidad antropológica y cosmológica; aunque le crítica al psicólogo que sus imágenes “*no significan más de lo que significan*” (Eliade, 1955, p. 15). A diferencia de las imágenes del *hombre religioso*, los símbolos del psicoanálisis se quedan en una realidad plana, no son integrales, no llegan a lo más real, lo sagrado.

Por un lado, *la sexualidad pura* de Freud no existe, ya que “la sexualidad ha sido siempre y en todas partes una hierofanía, y el acto sexual, un acto integral (por tanto, *también* un modo de conocimiento)” (Eliade, 1955, p. 14). Y, por otro lado, *la atracción materna* no es más que uno de los varios significados que tiene “la Imagen de la Madre” (Eliade, 1955, p. 15) que refiere tanto a ese deseo de volver a un primer momento perfecto en el que lo sagrado y lo profano se haya unido como a otros tantos significados que se le puede adjudicar.

Además, Eliade también encuentra en comportamientos del hombre moderno una perennidad del símbolo; como el cuidado de la habitación que se asemeja a la centralidad del templo en las sociedades pre-modernas religiosas.

El hombre religioso necesita de un espacio en el que lo sagrado y lo profano se encuentren y hace de ese espacio el centro del mundo; en algunas culturas el centro es una montaña, en otras templos y, en algunas, un árbol o tótem. En el hombre moderno no encontramos esta imagen del centro del mundo, pero sí se ven comportamientos de cuidado casi sacramental de su “habitación” o aquel espacio que considera propio.

Para Eliade estos hechos son ya de por sí suficientes para revelar “que existe en el hombre moderno la supervivencia subconsciente de una mitología abundante” (Eliade, 1955, p. 16).

Esta inmortalidad de las imágenes se debe a que para el autor pertenecen a la misma sustancia de la humanidad, en su sentido espiritual, de modo que por más cambiante que pueda ser aquella, nunca puede deshacerse de lo más profundo que hay en ella: el pensamiento simbólico, las imágenes, “pertenecen a la sustancia de la vida espiritual; que pueden camuflarse, mutilarse, degradarse, pero jamás extirparse” (Eliade, 1955).

Para Eliade estos símbolos acompañan siempre a la humanidad, pero hay un momento clave que podríamos llamar “origen”. Los mitos surgen en una *situación límite* de la humanidad, cuando esta se pregunta por su lugar dentro del mundo. Por eso, estos relatos y los ritos que los acompañan surgen en esa situación límite en la que la persona se vuelve consiente del cosmos y de su lugar en el Universo.

Ahora bien, como dice el autor:

Estos mitos y estos símbolos no son, en realidad, descubrimientos espontáneos del hombre arcaico, sino creaciones de un complejo cultural perfectamente delimitado, elaborado y transportado por ciertas sociedades humanas. (Eliade, 1955, p. 37).

Estas narraciones surgen de esas situaciones límites, pero no son simplemente las historias de un hombre, son símbolos, como entendió Pieper los mitos de Platón, mucho más complejos que meras metáforas de un ‘como sí’. No son del tipo de la metáfora porque son algo completamente distinto. Las imágenes de los mitos se refieren a una realidad tan *multivalente* como ellos mismas.

Una de las funciones principales que le adjudica Eliade a los mitos es la de la *creación de una geografía sagrada*. Con el mito los hombres separan el *espacio sagrado* del *espacio profano*, esto es, discrimina entre aquello que es solo de los hombres y aquello que es de los dioses. El mito no solo pone en conexión estos dos espacios, sino que los delimita y, al hacerlo, le da al hombre su lugar en el Universo.

Ante la inmensidad de la Naturaleza, el hombre, que se encuentra cercano y, a la vez, infinitamente lejano a los animales y su entorno se pregunta por su papel en la

extensión. En esta situación extrema la humanidad se encuentra con las imágenes que pueden expresar esa realidad mejor que cualquier razonamiento, por eso los mitos muestran la geografía sagrada.

En esta geografía que los mitos le dan al hombre, el espacio que es más real por excelencia es el *espacio sagrado*. La división de espacios que el hombre pre-moderno hizo no se dividía en un espacio objetivo que era el mundo profano y un espacio fantástico que era el mundo de los dioses. El espacio que era efectivamente *real* no era el profano, como lo entendería el hombre moderno, sino el sagrado.

Nos hallamos en presencia de una geografía sagrada y mítica, la única efectivamente *real*, y no de una geografía profana, «objetiva», en cierto modo abstracta y no esencial, construcción teórica de un espacio y de un mundo que no se habita y que, por tanto, no se *conoce*. (Eliade, 1955,p. 43).

Otra función que Eliade encuentra en el mito es la de trascender, conectar esos dos espacios, no solo ordenarlos, sino también el romper el tiempo y el espacio que separan al hombre de sus dioses.

Eliade encuentra importantes relaciones entre el mito y el tiempo. En su estudio utiliza los *simbolismos indios del tiempo y de la eternidad* para explicar la necesidad que tiene el hombre de trascender su existencia profana.

Los mitos indios del tiempo muestran una infinidad eterna del tiempo. Los Universos son creados, perecen y vuelven a crearse en una continuidad inquebrantable, mientras que el tiempo del hombre es finito, el de los dioses es eterno, es una repetición infinita del binomio creación destrucción.

Pero además de esta distinción finitud-infinitud, el tiempo sagrado se distingue del profano por ser el tiempo que importa de verdad. Los seres humanos son solo pequeños insectos, de vidas tan cortas que son insignificantes comparadas con la eternidad de los dioses. El tiempo de los dioses es el real porque es en él en el que se da la creación de los Universos.

Aunque el tiempo infinito sea real, esta eterna repetición cíclica espanta al hombre, no porque sea algo negativo, sino que porque el hombre es tan solo una mosca en esa indefinida magnitud. Por eso intenta la interrupción del tiempo. Es en el

«Centro» donde se produce la unión de lo sagrado y lo profano y, como tal, se da una ruptura de niveles que también conlleva una ruptura de la repetición cíclica. En el centro el hombre religioso trasciende tanto la geografía profana como el flujo temporal eterno.

Al escuchar la narración de un mito “olvidan en cierto modo su situación particular y son proyectados a otro mundo, a un Universo que ya no es su pobre mezquino Universo cotidiano” (Eliade, 1955, p. 65).

Estas narraciones, como se mostró al principio, son verdaderas en la medida que refieren a una realidad que por su amplitud y complejidad no se puede mostrar con el lenguaje discursivo. Los mitos refieren a esos tiempos y espacios sagrados que están saturados de realidad y superan de tal forma la situación profana, en esencia histórica, que no pueden explicarse con el lenguaje que llevamos en ella.

Todas estas imágenes míticas expresan la necesidad de trascender los contrarios, de abolir la polaridad que caracteriza la condición humana para acceder a la realidad última. (Eliade, 1955, p. 91).

Unos años después, en *Lo sagrado y lo profano* Eliade se explora más en el concepto de mito y el de hierofanía. Según Eliade lo *sagrado* es aquello que se opone a lo profano y tenemos conocimiento de él no por un razonamiento, sino porque lo sagrado mismo se nos manifiesta. Lo sagrado es aquello que se manifiesta como algo distinto a lo profano, de un orden de realidad completamente diferente a la realidad natural «objetiva».

Si lo *sagrado* es aquello que se le muestra al hombre como en distinto de lo profano, la *Hierofanía* es el acto en el que lo sagrado se manifiesta al hombre. Para el autor la historia de las religiones podría entenderse como una acumulación de *hierofanías*, de manifestaciones de lo sagrado que, por más variadas que sean, todas tratan siempre “del mismo acto misterioso: la manifestación del algo «completamente diferente», de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo «natural», «profano»” (Eliade, 1967, p. 19).

La hierofanía es en realidad una compleja paradoja, en tanto que en ella se muestra algo como otra cosa, ya que “al manifestar lo sagrado, un objeto cualquiera se convierte en *otra cosa* sin dejar de ser *él mismo*” (Eliade, 1967, p. 20), esto es, adquiere una nueva significación.

Esto es así porque lo sagrado es aquello que es real por excelencia para el hombre pre-moderno religioso, pues es lo que da realidad, una realidad más profunda y verdadera a las cosas. Por eso el hombre religioso santifica todo a su alrededor, desde la comida al trabajo, todo tiene que poder entrar en comunión con lo sagrado porque solo así será verdaderamente real.

Cuando lo sagrado se manifiesta en algo, como lo hace en los templos para las sociedades arcaicas religiosas, esa construcción deja de ser simplemente lo que era, ya no es solo un edificio. El templo santificado se vuelve el ‘centro del mundo’, el punto nuclear desde donde lo sagrado se relaciona con lo profano y lo sacraliza en todos los aspectos de la vida.

Para el hombre religioso las realidades más cotidianas son susceptibles de santificarse por este poder diáfano de lo sagrado.

Lo *sagrado* y lo *profano* constituyen dos modalidades de estar en el mundo, dos situaciones existenciales asumidas por el hombre a lo largo de su historia. (Eliade, 1967, p. 22).

La hierofanía como mostración de lo sagrado tiene varias funciones, en primer lugar, tiene un efecto ordenador. La hierofanía refleja un *centro*, un núcleo del Universo, que es justamente allí donde lo sagrado entra en contacto con lo profano. El hombre encuentra un centro y a partir de este su lugar en el mundo.

Eliade resalta el *valor existencial* que esta función tiene, ya que “nada puede comenzar, *hacerse*, sin una orientación previa, y toda orientación implica la adquisición de un punto fijo” (Eliade, 1967, p. 27). La hierofanía irrumpe en lo profano y crea un foco de luz para el hombre, un foco a partir del cual éste encontrara su lugar en el mundo y el sentido de sus acciones.

La hierofanía ordena el «caos» en un «Cosmos», un Universo en donde el hombre encuentra un lugar y que siempre intenta trascender. Por esta razón para el hombre pre-moderno religioso toda acción puede ser comunión con lo sagrado y santificarse en ella, el trabajo se vuelve adoración a la diosa de las cosechas, las relaciones matrimoniales representan la creación e, incluso, la comida o el entretenimiento también tienen un punto de encuentro con los dioses para el hombre religioso.

Por otro lado, otra función de la hierofanía es la de ser un *modelo* para el hombre. La humanidad pre-moderna religiosa siente una fuerte necesidad de estar en contacto con lo sagrado, con lo real y verdadero por excelencia, por eso intentará estar lo más cerca posible de ese «centro del mundo» (Eliade, 1967, p. 40) y de sus dioses, ya que estos son el arquetipo para toda acción del hombre en estas.

En todas estas cosas Eliade descubre una «sed ontológica» (Eliade, 1967, p. 68) del hombre sagrado en la medida en la que éste no puede no vivir en un mundo sagrado, en un mundo donde lo sagrado se manifieste porque un mundo así no tendría sentido.

Teniendo esto en cuanto, una última función de la hierofanía es la de ser una *Cosmogonía*. Es con la manifestación de lo sagrado con la que el mundo se entiende como cosmos, como algo real y cognoscible, ya que sin eso que es verdaderamente real el resto no puede serlo en su sentido de orden último.

La experiencia del espacio sagrado hace posible la «fundación del mundo»: allí donde lo sagrado se manifiesta en el espacio, *lo real se desvela*, el mundo viene a la existencia. (Eliade, 1967, p. 67).

Eliade entra con más profundidad en la reflexión del concepto de *mito*. Comienza diciendo que el principal papel de un mito es el de relatar cómo ha llegado a la existencia una realidad. El *mito cosmogónico* es el mito por excelencia, idea similar a la que Pieper propone sobre los mitos de Platón.

El mito es un *modelo ejemplo* según Eliade, no es simplemente una narración fantástica, sino que cuenta una historia sagrada y como tal, revela un misterio sobre ese tiempo antes del tiempo en el que los hombres y los dioses se encontraban en una relación más directa.

El mito revela la sacralidad absoluta, porque relata la actividad creadora de los dioses, desvela la sacralidad de su obra. En otros términos: el mito describe las diversas y a veces dramáticas irrupciones de lo sagrado en el mundo. (Eliade, 1967, p. 97).

Por eso la función del mito es la de fijar *modelos ejemplares* para las acciones del hombre y los ritos: porque narra la acción creadora de los dioses, y, al revelar el cómo han llegado las cosas a la existencia, revela el porqué han llegado.

El hombre religioso tiende a esos modelos trans-humanos, quiere asemejarse y acercarse a las acciones de sus dioses y acortar la distancia entre lo sagrado y lo profano. Y es al *mito primordial* (Eliade, 1967, p. 102) al que le corresponde “conservar la verdadera historia, la historia de la condición humana: en él hay que buscar y reencontrar los principios y paradigmas de toda conducta” (Eliade, 1967, p. 102).

Eliade vuelve a reflexionar sobre el *lenguaje simbólico* y cómo este hace transparente al mundo. El símbolo muestra la trascendencia, lo sagrado, y este es *eficaz* incluso cuando no se lo tiene en cuenta, ya que no se dirige solo a la inteligencia del hombre, sino que el símbolo refiere al ser humano en su totalidad; incluso cuando este no es consciente el símbolo sigue siendo eficaz.

El símbolo transmite su mensaje aun cuando no se lo capte *conscientemente* en su totalidad, pues el símbolo se dirige al ser humano integral, y no exclusivamente a su inteligencia. (Eliade, 1967, p. 127).

En este abrirse del mundo mediante el símbolo el hombre religioso conoce el mundo a la vez que se conoce. Como se dijo antes, toda hierofanía es una cosmogonía, ya que en la mostración de lo sagrado se instala un centro en el mundo del ser humano que lo transforma todo en un cosmos. La naturaleza tiene un orden y el hombre tiene un lugar dentro de este.

El hombre religioso encuentra su lugar dentro de la geografía pagana, pero no se queda satisfecho con este, sino que intenta constantemente trascenderla, porque su modelo es lo sagrado, lo divino. El ideal del ser humano se encuentra muy por encima de su humanidad, en un *plano sobrehumano*.

A lo largo del libro *Lo sagrado y lo profano*, Eliade irá reflexionando sobre distintos mitos de religiones muy variadas y el mensaje que ese lenguaje simbólico pueda transmitir, pero para el autor esos mitos, aparentemente muy distintos, no tienen que verse como ajenos el uno ~~con el~~ al otro. En cada capítulo Eliade presenta un mito que se ve presente en culturas muy distintas que podría o no haber sido transmitido por la historia, pero que eso no tiene importancia, ya que lo que quiere hacer referencia el autor es que no solo hay mitos distintos, sino que un *Arquetipo mítico* que hace de contexto a todos los mitos de un cierto tipo.

Refiriéndose a los mitos de las aguas, en la que se cuentan las historias de héroes que se sumergen en las aguas infernales para llevar batallas y luego salir victoriosos, Eliade muestra como este tipo de historia se ve en narraciones muy distintas, desde las religiones arcaicas hasta en el bautismo cristiano.

Estos mitos, aunque diferentes, transmiten un mensaje similar, pero este mensaje no podría revelar su más profundo sentido si no tuviera un arquetipo mítico, que es el *simbolismo acuático* (Eliade, 1967, p. 127), que es un sistema en el que se articulan las varias hierofanías de la humanidad, un conjunto integrado de narraciones que hace ver algo del mundo, de lo sagrado. Es este sistema lo que nos permite dar valor al significado de los mitos.

La sacralidad de las Aguas [...] *no podrían revelarse íntegramente más que a través del simbolismo acuático*, que representa el «único sistema» capaz de articular todas las revelaciones particulares de las innumerables hierofanías. Esta ley es, por lo demás, la de todo simbolismo: es el *contexto* simbólico lo que valoriza las diversas significaciones de las hierofanías. (Eliade, 1967, p. 129).

~ ~ ~ ~

Tomando todo lo dicho por estos autores en este trabajo se mantendrá la idea de que el mito tiene un fuerte valor de verdad, como afirman Gadamer, Pieper y Eliade, no se trata de una verdad como la de la ciencia o la razón que pueda expresarse en un lenguaje discursivo, sino que la amplitud, la significatividad de esta verdad son tanto más mayores que no pueden más que ser expresadas en una *lenguaje simbólico*.

Eliade hace más referencia a lo sagrado, Pieper a los mitos escatológicos y Gadamer a los mitos en general; en esta última parte del trabajo nos centraremos en los mitos que refieren a lo femenino, con el propósito de poder vislumbrar mejor el núcleo de la mujer.

Hablar de lo femenino como algo es difícil porque esto es algo cultural, en distintas épocas y culturas se han dado distintas significaciones de lo femenino, pero sin duda esto nos sirve para hablar de la mujer, una tarea aún más difícil, pues nos

queremos referir no a lo meramente cultural, sino a lo óntico de ella, si se puede hablar así.

Hablar de la mujer, por otro lado, es difícil por la razón contraria. Llegar al núcleo de lo que es la mujer, a sus características más primordiales es difícil porque ese núcleo se encuentra como realidad que se escapa en parte a lo expresable con el lenguaje discursivo, es una de esas verdades que conectan con lo más real y que como tales, a nuestros ojos a veces demasiado simplistas, nos parecen paradójicas o inocuas, hasta el punto que la confusión nos lleva a decir que no hay un núcleo en el que podamos advertir *qué es la mujer*.

Por estas razones hablar del núcleo de la mujer se hace una tarea ardua, tarea que en este trabajo intentaremos hacer usando el *lenguaje simbólico*. Usaremos imágenes de lo femenino para hablar de la mujer con el objetivo de que el lenguaje de los mitos e imágenes nos abra más los ojos respecto a su naturaleza óntica.

En primer lugar analizaremos la imagen de la madre, su fecundidad y maternidad a través de mitos de las sociedades arcaicas y de las *venus* del Paleolítico.

En un segundo lugar se tomará la imagen de la mujer como cuidadora, utilizando mitos y ritos indios en los que se muestra el papel curador de diosas o de elementos con referencias a lo femenino.

Y en un último lugar se mostrará la imagen de la mujer como sabia y protectora de la cultura utilizando una imagen del Antiguo Testamento.

Capítulo IV

Tomado lo dicho anteriormente sobre la verdad del mito y lo difícil que es esta tarea de autocomprensión para definir *qué es la mujer*, en este capítulo analizaremos cinco imágenes que se han dado en sociedades premodernas y religiosas para afirmar tres imágenes más sintéticas que pueden revelar el núcleo de la mujer.

Teniendo en cuenta los dos primeros capítulos y las críticas de Pieper y Gadamer a los "nuevos mitos", se debe aclarar que en el siguiente trabajo no se está llevando a cabo tal tarea. Más bien se intenta hacer uso de estos símbolos que son verdaderos en tanto que han sido transmitidos desde antiguo y porque sus temas hacen referencia a verdades que implican la existencia misma del ser humano.

Saber *qué es la mujer* no es un conocimiento vano, sino que es un saber que conlleva una autocomprensión del hombre y, como tal, una comprensión de la realidad misma.

Las imágenes que se plantearán en los siguientes epígrafes no esperan ser nuevos mitos, sino que otros símbolos más sintéticos que puedan expresar la misma verdad.

4.1 Las venus y la madre tierra

Las venus del Paleolítico son unas estatuillas con forma femenina con ciertas partes del cuerpo excesivamente desarrolladas: principalmente las mamas, la barriga, las piernas y los genitales.

Aunque algunas de estas estatuillas tienen formas tan hipertrofiadas que es difícil distinguir su forma humana, pero es indiscutible que todas ellas presentan rasgos femeninos: los pechos, las piernas y sus órganos sexuales.

Por la hipertrofia de las partes femeninas de las venus se entiende que fueron principalmente objetos de adoración y de culto a la fertilidad. Beatriz M. Rodríguez en su libro *La femineidad y sus metáforas* (2005) dedica un capítulo a hablar sobre estos objetos prehistóricos.

Rodríguez afirma la tesis de un *matriarcado primordial* y, aunque esta idea no será discutida en el trabajo, si tomaremos los primeros capítulos del libro en el que habla de las venus del paleolítico para apoyar su tesis.

Para la autora, la exaltación de los genitales femeninos que se puede ver en estas estatuas “da cuenta de la existencia del culto a la fertilidad como ‘afirmación y sostén de la vida’” (Rodríguez, 2005).

Las venus del paleolítico no son un mito, pero sí una imagen que intenta desvelar algo más que lo que nuestros ojos llegan a ver de la mujer. Estas estatuas señalan a un aspecto determinado de la mujer: su maternidad y fertilidad.

Si aceptamos la verdad de este mito y tenemos en cuenta que en sus primeras representaciones ha sido la fertilidad la característica que más se ha resaltado de la mujer, podemos llegar a la conclusión de que este rasgo es nuclear en ella.

Con fertilidad de la mujer no debe hacer referencia tan solo a la parte fisiológica de este adjetivo, porque la mujer no solo da vida como madre cuando queda embarazada o gracias a sus órganos sexuales femeninos, sino que su fecundidad se puede ver en el papel de madre que la caracteriza.

Como todo símbolo, no podemos quedarnos solo en la materia, en la superficie, para comprenderlo a fondo tenemos que superar la mirada reduccionista moderna e intentar ver en estas estatuas lo que la maternidad de la mujer nos puede decir de ella. Por eso afirmamos que la hipertrofia de los órganos sexuales en las venus no solo hace referencia a una característica fisiológica de la mujer, sino a un aspecto nuclear en ella.

Que a mujer sea *madre* no significa que lo sea tan solo de sus hijos biológicos, sino que la mujer desempeña un papel de madre respecto de otros que no son sus hijos, respecto de la sociedad y de la gente que la rodea. En su núcleo más interno la mujer se vislumbra como fecunda, como tierra fértil para hacer crecer en ella a otros, porque es ella la que, con su fecundidad y con su papel de madre, da vida y desarrolla a todo lo que se encuentra a su alrededor.

También el papel de fecundidad de la mujer se puede ver en otros mitos e imágenes como el de la madre tierra.

Eliade dedica un capítulo entero de su libro *Lo sagrado y lo profano* a tratar de la *Terra Mater* y en él se puede ver la variedad de culturas y épocas que han adorado a

la tierra como madre. Sería un error pensar que la tierra madre solo ha sido adorado como la *Pacha Mama* o en algunas pocas culturas de rasgos más matriarcales, Eliade trae en los primeros párrafos del capítulo la exclamación de Esquilo que glorifica a la tierra en las *Coéforas* (127-128).

Pare a todos los seres, los nutre y después recibe de nuevo el germen fecundo.

También aparece una adoración a la madre tierra en mitos americanos de los antiguos pueblos que antes habitaban Pensilvania, o en pueblos de Europa, en China, África, América del Sur y el hinduismo indio, tanto en el *Rig Veda* como en el *Atharva Veda*.

Eliade explica como en todos estos mitos se trae la imagen de la Tierra como madre que da a luz a sus hijos o que en matrimonio con el dios este hace de ella la tierra misma. Para el autor esto demuestra como la *sacralidad de la mujer* tiene un modelo cósmico, ya que el modelo ejemplar de la mujer es la tierra misma, la fertilidad de la tierra es lo que la hace santa y a la vez hace sagrada a la mujer.

Es importante resaltar que, aunque en estos mitos e imágenes se resalta constantemente la fertilidad de la mujer, esta no tiene que ser entendida solo en su aspecto biológico o fisiológico. La fertilidad y el carácter de madre de la mujer van mucho más allá de su poder de quedar embarazada o amamantar, sino que su mismo núcleo como mujer es el de ser lugar propicio para el desarrollo de aquellos que la rodean, tiene el poder de darse a sí misma de tal forma que hace a los otros cambiar.

Como las estaciones del año hacen crecer a las plantaciones, la mujer, como tierra fértil, como madre, da de sí para que los otros se desarrollen.

4.2 Las conchas

Otra símbolo que usaremos para describir ese núcleo interior de lo que es la mujer será la imagen de la mujer como cuidadora. Para entender esta imagen utilizaremos el *simbolismo de las conchas* que presenta Eliade en su libro *Imágenes y símbolos*.

La concha y las perlas fueron vistas por muchas culturas y religiones como objetos con un poder mágico increíble, este poder no era como el de las venus del paleolítico, las conchas y perlas no tenían un poder de fertilidad, sino de *curación*.

Eliade cita un himno del *Atharva Veda* en el que se exalta el poder curador de la concha como «remedio universal».

¡Que la concha nacida del oro, la perla, nos quite el miedo! Con la concha nacida del Océano, primera de todas las cosas luminosas, matamos a los demonios (*raksas*) y triunfamos de los (demonios) devoradores. Con la concha (triunfamos) de la enfermedad, de la pobreza... Es la concha nuestro remedio universal... Es para nosotros la joya (*mani*) que prolonga la vida. (Eliade, 1955, p. 140).

La concha también aparece como parte de la medicina china. Forma parte de la religión griega relacionada con las diosas y con la regeneración, como es el caso de la diosa Afrodita que nace sobre una concha. Tiene función en rituales funerarios, que Eliade piensa que podría significar la resurrección, y también en ritos de iniciación en los que podría significar un acto de renacimiento espiritual.

Por este mismo simbolismo de las conchas como objetos necesarios para un renacimiento espiritual, estas mismas son parte importante en varios ritos funerarios, como por ejemplo en la antigua China donde enterraban a sus príncipes y señores con sus trajes llenos de perlas, la idea detrás de esto era que las conchas preparaban al difunto para su nuevo nacimiento.

El papel de las conchas en los ritos funerarios también se encuentra en las ceremonias Indias, donde se siembra un camino de conchas desde la casa del muerto hasta el cementerio. Algo similar sucede en algunas religiones africanas, en las que se forma una capa de conchas en el fondo de la tumba.

Pero no es solo en los ritos funerarios en los que aparece la concha y la perla, sino que también se ven en los ritos de nacimiento como protección para que el parto no tenga complicaciones y el niño sea sano.

El simbolismo de las conchas acompaña a las sociedades religiosas en todo tipo de actividades a lo largo de su vida, desde el nacimiento a la muerte está la presencia de este objeto que remite a la vulva de la mujer.

Por lo demás, la concha, como se recordará, no va ligada exclusivamente al culto de los muertos. Aparece en todos los actos esenciales de la vida del hombre y de la colectividad: nacimiento, iniciación, matrimonio, muerte, ceremonias agrícolas, ceremonias religiosas, etc. (Eliade, 1955, p. 152).

La concha aparece en todo tipo de ceremonias, pero en todas ellas tiene el mismo papel: protectora o sanadora, y en todos ellos la relación de la concha y la perla con el órgano sexual femenino es clara. Eliade cree que es esta misma relación la que hace de la concha algo sagrado, “su semejanza con la vulva contribuyó, muy probablemente, a extender a creencia en sus virtudes mágicas” (Eliade, 1955, p. 139).

En este trabajo se defenderá la misma idea, no es que podamos hablar de lo femenino como cuidado (y, por ende, de la mujer también) porque la concha tenga estas cualidades protectoras y de curación, sino que, es por su relación con la mujer por la que el simbolismo de las conchas tiene tanta fuerza en tantas culturas distintas.

Este simbolismo nos vislumbra algo más sobre el núcleo de la mujer: su característica actitud de cuidado y protección. Cualidad que va muy de la mano con la mujer como madre y la mujer como sabia, que se verá en el siguiente epígrafe.

El hecho de que la mujer como madre se dé como suelo fértil para crecimiento del otro, conlleva a su vez el poder de protección que tiene respecto de todos los demonios, su poder de curación para pasar de un estado putrefacto a un nuevo comienzo, y su papel de luz, que como la perla es lo «primero luminoso» en el océano.

Esta cualidad también está muy ligada a la mujer como sabia, ya que ante leer sobre estas imágenes cabe la pregunta: ¿En qué sentido es la mujer protección y curación?

A esta pregunta se le pueden dar varias respuestas. En primer lugar, la mujer es símbolo de cuidado y protección en tanto que se da como suelo fértil al crecimiento de otro; en segundo término, lo es en tanto que muralla contra los demonios y camino a la resurrección; y, por último, es protectora y curadora en tanto que luz que abre los ojos para ver más y mejor.

En este último sentido la mujer como cuidado se relaciona con la mujer como sabia, es luz en tanto que tiene en ella la sabiduría de generación y la fortaleza para mantenerla cuando el resto de ha olvidado.

4.3 La sabiduría

En este último epígrafe se tratará la imagen de la mujer como sabia utilizando el simbolismo de la luna como lo explica Rodríguez y las historias de Esther y Judith del Antiguo Testamento, usando el *La biblia de Jerusalén*.

Según Rodríguez el símbolo lunar tuvo muchas significaciones, aunque la principal de ellas fue la de su fertilidad, ya que se entendía que las estaciones y las cosechas dependían de los ciclos lunares. Para la autora esta repetición de los ciclos lunares es un símbolo de la mujer como conexión entre el pasado y el futuro, ya que la luna podía ser asimilada con ella en tanto que coincidiera con su periodo menstrual.

También se puede ver la imagen de la mujer como nexo entre generaciones, sabia y protectora de la cultura en las historias de Esther y Judith.

En la historia de Esther nos encontramos ante una joven que intercede, poniendo su vida en riesgo por la salvación de su pueblo. En la historia se cuenta que el rey Asuero, luego de sacarle el título a su reina Vasti, decide buscar otra muchacha que sea mejor para el puesto. Por fortuna, la joven Esther, judía que había quedado huérfana de sus padres y vivía con su tío Mardoqueo, queda elegida por el rey Asuero como reina.

Mientras tanto, Mardoqueo se encuentra en problemas con el ministro más importante de la corte de Asuero: Amán, ya que se niega a doblar la rodilla ante hombre alguno. El ministro, por odio a este hombre que lo desafiaba, manipula al rey para que escriba un edicto en el que se ordenaba matar a todos los judíos.

Es en el momento en el que su pueblo se encuentra al borde de la muerte en el que Ester, convencida por Mardoqueo, decide ir ante el rey, contarle el pueblo del que procede y pedirle que retire ese edicto. Por amor a su pueblo, Esther lo hace y termina salvando a los judíos y condenando a Amán.

La historia de Judith tiene un tinte similar, también su pueblo se encuentra al borde de ser exterminado, pero las acciones de esta viuda no solo ponen su vida en peligro, sino que interpela a los ancianos del pueblo por no creer lo suficiente en su Dios.

La historia de Judith empieza con Holofermes, general del ejército de Nabucodonosor, derrotando pueblo tras pueblo hasta que llega a los de Betulia y Betomestaim en donde habitaban los judíos. Esto ya se habían preparado, advertido por sus hermanos en Jerusalén, y había cercado la ciudad con la idea de proteger el santuario de Dios.

Holofermes cerca las ciudades esperando la rendición del pueblo, mientras que los judíos se dedican a hacer penitencia y rezar a Dios para que los apoye. Luego de un tiempo los ciudadanos arrematan contra los jefes de la ciudad pidiendo que se rindieran porque la gente se moría de hambre. Los jefes les dicen que esperen cinco días más y que si Dios no los ayudaba para entonces, se rendirían.

Es en este mismo momento de extrema preocupación en el que, no solo está en riesgo la vida de su pueblo, sino la muerte del templo y de su tradición, donde aparece Judit, una mujer hermosa que había enviudado joven y que nunca se había vuelto a casar.

Judith reza y hace penitencia y se presenta a los jefes de la ciudad, frente a los cuales da un discurso con palabras rigurosas en donde los exhorta a avergonzarse por la decisión que habían tomado de tentar a Dios de aquella manera y les cuenta sus planes para salvar a su pueblo.

Escúchenme, porque voy a hacer algo que se transmitirá de generación en generación a los hijos de nuestra stirpe. (*La biblia de Jerusalén*, Judit 8: 32).

Así se despide Judit de los jefes de la ciudad y luego sale para entregarse a Holofermes. Poniendo en riesgo su vida, Judith le miente al general diciendo que se escapa de su pueblo y que le dará información para poder entrar en él, luego lo seduce para que él la invite a pasar la noche con él y antes de que pueda tocarla le corta la cabeza.

A la muerte de su general el ejército se retira y el pueblo de Judith termina victorioso.

Hay varias similitudes entre estas dos historias; en primer lugar, la situación en la que el pueblo hebreo se encuentra, a punto de perderlo todo y con ello perder la cultura, la tradición. En segundo lugar, la actitud de las dos mujeres, de poner por sobre su vida la salvación de su pueblo, de sus creencias y de su religión.

En Judith se puede apreciar con más facilidad la intención de salvar lo que el pueblo empezaba a olvidar: el amor y el temor de Dios. Mientras que el pueblo y los jefes de la ciudad desafían a Dios dándole una fecha límite, Judith hace mortificación y oración y pone su vida en riesgo para poder salvar a su pueblo y a su templo.

Al igual que en los otros capítulos, con esta imagen y narración se intenta mostrar algo de la mujer: su fortaleza y sabiduría frente a los momentos de suma dificultad. El poder que la mujer tiene de mantenerse junto a la tradición, la valentía de su actitud protectora frente al pasado y su desempeño como fuente de la que mana sabiduría, como protectora de la cultura y pasaje por el que las generaciones conocerán lo que han sido sus antepasados.

Estas historias pueden parecer solo narraciones de hecho "históricas", pero si se cree en la verdad de sus palabras como imágenes, no solo se debe ver en ellos las vidas de dos mujeres valientes, sino que, es en estas vidas (como en las historias de dioses y héroes) donde el ser humano llega a comprenderse a sí mismo.

Como se ha dicho en el capítulo tercero esa «sed ontológica» (Eliade, 1967, p. 68) se desvela en las narraciones simbólicas. No es que el hombre cuente historias de héroes como "escape" de la realidad, sino que cuenta historias míticas para llegar a esa realidad.

Las narraciones de Ester y Judit son historias en las que el ser humano puede comprenderse a sí mismo, más específicamente, a la mujer. En ellas se afirma un rasgo nuclear en la mujer que en este trabajo de muestra mediante la imagen de la mujer como sabia y protectora.

Conclusiones

En este trabajo se ha empezado planteando una postura respecto del mito usando las tesis de tres autores: Gadamer, Pieper y Eliade.

Tomando a Gadamer se ha entendido que las narraciones míticas expresan verdades más allá del ámbito de la razón, no contrarias a ella, pero de otro campo. Los mitos son verdades en tanto que responden a preguntas sobre el hombre y el mundo, en ellos el hombre se autocomprende en su sentido último y trascendiendo el saber meramente científico y adentrándose en uno de orden sapiencial.

Para este autor, la verdad del mito no puede entenderse como se entiende la de la ciencia, porque en el mito no importa la verosimilitud de la historia narrada, sino la que verdad que se aparece en ella.

Siguiendo la tesis de Pieper sobre los mitos de Platón se entiende que los mitos por excelencia son los *mitos escatológicos* y aquellos que responden a las preguntas del hombre sobre sí mismo, el fin de la vida, y el universo. También estos mitos son verdaderos no porque el que los cuente es testigo, sino que son transmitidos *ex athenis* y no por cualquiera, sino por los antiguos. Al igual que Gadamer, para Pieper los ‘mitos modernos’ creados con el fin de sustituir a los anteriores no hacen más que quitar significatividad y verdad a esas historias; los verdaderos mitos son aquellos transmitidos por los antiguos a quienes han sido dado por los dioses, sacarle este origen divino sería quitarle la condición de mito y solo pasaría a ser una narración con algo más de significado.

Con Pieper también se aceptó que la verdad de los mitos no se encuentra en la materia de la historia sino en la forma. Al igual que para Gadamer la verosimilitud de estas historias no es lo más importante, sino la transmisión de esa verdad que se sabe eterna y para Rodríguez la fuerza del mito depende de la *verdad útil* que transmite, Pieper afirma que Platón estaría más que dispuesto a cambiar sus narraciones míticas a favor de los datos de la ciencia de hoy en día, pero que seguiría manteniendo la verdad eterna que en ellas se transmite. La forma del mito es simbólica porque la verdad que muestran es mucho más compleja y grande que las verdades que nuestro lenguaje discursivo puede transmitir.

Y, por último, con Eliade se aceptó la tesis de que el *lenguaje simbólico* es *consustancial al hombre* y que por tanto no lo deja nunca, puede pasar desapercibido, aparecer solo en su inconsciente, pero el hombre siempre necesita del símbolo para hablar de esas verdades en las que su existencia y sentido se encuentran en juego.

También se aceptó la idea de que la hierofanía es un mostrarse de la realidad y, como tal, de lo sagrado. El mito hace transparente a aquello que es más real que el hombre y el universo mismo.

Y, en tercer lugar, se aceptó las funciones del mito que propone Eliade: el mito como ordenación de la realidad en cosmos, como una respuesta existencial a los momentos críticos de la vida del hombre, y como un conocimiento que muestra cosas, realidades que otros conocimientos no pueden mostrar.

Una vez que se tuvo en claro qué se entendía por mito, la verdad que se le adjudicaba y la naturaleza de este, se pasó a usar mitos e imágenes para entender una realidad que al hombre muchas veces le resulta incomprensible. Se intentó entender a la mujer misma, al núcleo de ella que la hace ser mujer en lo más interior de su realidad.

Tomando imágenes de las venus del paleolítica, los mitos de la madre tierra de varias religiones, el simbolismo de las conchas tan extendido por varias culturas y dos relatos del Antiguo Testamento, se llegó a la consideración de que podemos encontrar tres imágenes de la mujer que pueden esclarecer un poco más ese núcleo interno.

A partir de las venus del paleolítico y los mitos de la madre tierra se llegó a la imagen de *la mujer como madre*, no solo madre biológica, sino como suele fértil para el crecimiento de los demás a su alrededor.

A partir del simbolismo de las conchas se llegó a la imagen de *la mujer como protectora y cuidadora*. La mujer, que desde el inicio de la vida de la sociedad y de los hombres se encuentra dando, protegiendo y cuidando.

Y, por último, a partir de los textos del Antiguo Testamento se llegó a la imagen de *la mujer como sabia y protectora de la tradición*.

En muchos debates actuales aparece la pregunta por la mujer, su papel en la sociedad y lo que es o no es. Muchas veces en esos debates se intenta formular la tesis de que no hay un núcleo que pueda decir qué es la mujer.

En este trabajo se empieza desde la tesis contraria, aceptando que hay algo nuclear en la mujer que puede decirnos y hablarnos de lo que ella es. Como llegar a esto mismo es una tarea que sobrepasa nuestro lenguaje discursivo y nuestra ciencia, se recurrió a las imágenes y mitos en las que la mujer aparece para poder llegar a una conclusión. Por supuesto, un estudio más extendido sobre los distintos mitos, rituales o imágenes que conforman la visión de la mujer llegaría tal vez a hablar más exhaustivamente de estos tres símbolos que encontramos para definirla.

También aparece en el debate sobre la mujer la tesis de que la maternidad y la figura de la mujer como dadora no son más que ideas dañinas a la sociedad, opresoras y que menosprecian el verdadero valor de la mujer.

Pensar que la imagen de la mujer como madre o la imagen de la mujer como protectora o como sabia son símbolos que desvalorizan a la mujer es tener una visión muy acortada del panorama. Que la mujer sea madre con respecto a su entorno significa que ella es tan fértil, tiene tanto de sí que puede darlo a los demás y hacerlos crecer. Ver en esa sobreabundancia y en ese darse debilidad es una ceguera ideológica.

Por otro lado, el hecho de que la mujer sea cuidadora y protectora, que acompaña en cada paso de la vida no hace más que resaltar la fortaleza y la grandeza del sexo femenino.

Y que la mujer sea sabia y protectora de la tradición no la hace retrograda u oprimida, sino que la revela tan valiosa como el símbolo mismo. Mientras que otros pueden perderse en el lenguaje discursivo u olvidar esas verdades eternas, la mujer las puede ver, las encuentra en esa sabiduría que altera todos los esquemas de la ciencia.

Quien no vea en esos rasgos grandeza tal vez se ha perdido en los ojos de la ciencia, como el hombre moderno desacralizado que, como Eliade muestra, rechaza toda trascendencia y llega hasta dudar del sentido de su propia existencia. Pero el problema del hombre arreligioso es que se formó como contrario al hombre religioso y, como tal, aún tiene las huellas de él en lo más íntimo.

No puede abolir definitivamente su pasado, ya que él mismo es su producto. Está constituido por una serie de negaciones y de repulsas, pero continúa obsesionado por las realidades de que abjuró. (Eliade, 1967, p. 198).

Bibliografía

Cohen, P. (1969). "Theories of Myth", *Man*, 4 (3), new series, 337-353. doi:10.2307/2798111.

Gadamer, Hans-Georg. (1996). *Mito y Razón*. Barcelona: Paidós Studio.

Honko, Lauri. (1972). "The problem of defining myth". *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*. 6. 10.30674/scripta.67066.

La biblia de Jerusalén. (23 de junio de 2021). Bibliacatólica.com. Recuperado el día 23 de junio del año 2021 de: <https://www.bibliacatolica.com.br/la-biblia-de-jerusalén/judit/8/>

Lázaro, R. (2018) "El motivo de lo femenino en la cultura", en Soto, M.J., *Trasfondos. Familia y hogar. Contornos familiares*. Pamplona: Ceicid, pp. 137-161.

Mircea, Eliade. (1955). *Imágenes y símbolos*. París: Editions Gallimard.

Mircea, Eliade. (1967). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama.

Ortoleva, P. (2019). *Miti a bassa intensità. Racconti, media, vita quotidiana*. Torino: Einaudi.

Pérez Soto, R. L. *Presencia de lo religioso en la sociedad secularizada, una reflexión a partir de las tesis de Nietzsche, Eliade y Ricoeur*, Tesis presentada en la Universidad Complutense de Madrid, 2009.

Pieper, Josef. (1984). *Sobre los mitos platónicos*. Barcelona: Editorial Herder.

Rodríguez, Beatriz M. (2005). *La femineidad y sus metáforas*. Buenos Aires: Lugar Editorial.